

Revue
de l'**histoire**
des **religions**

Revue de l'histoire des religions

2 | 2013

Écrire dans les pratiques rituelles de la Méditerranée antique. Identités et autorités

Les langues pour l'écrire : dire et traduire les hiérarchies divines dans la colonie romaine de Berytus (Syrie)

Languages for writing: telling and translating divine hierarchies in the Roman colony of Berytus (Syria)

Anne-Rose Hošek



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8109>

DOI : 10.4000/rhr.8109

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 185-208

ISBN : 978-2-200-92864-3

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Anne-Rose Hošek, « Les langues pour l'écrire : dire et traduire les hiérarchies divines dans la colonie romaine de Berytus (Syrie) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2013, mis en ligne le 01 juin 2016, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8109> ; DOI : 10.4000/rhr.8109

Tous droits réservés

Les langues pour l'écrire : dire et traduire les hiérarchies divines dans la colonie romaine de Berytus (Syrie)

Le sanctuaire extra-urbain de Deir el-Qalaa se trouve au croisement de deux logiques : d'une part il appartient au territoire d'une colonie romaine, Berytus, et d'autre part le théonyme translittéré du dieu Balmarcod laisse percer une continuité de l'espace sacré, et surtout l'attachement à une culture « ancestrale ». Les dédicaces écrites en grec et en latin révèlent un système de représentation élaboré, pensé et formulé dans une langue sémitique, puis saisi et transmis à l'écrit par deux langues étrangères à son élaboration. L'analyse invite à contextualiser soigneusement les convergences sémantiques entre les adresses aux dieux en grec et en latin et à donner une place de première importance à l'oralité pour comprendre les pratiques écrites.

Languages for writing: telling and translating divine hierarchies in the Roman colony of Berytus (Syria).

The extra-urban sanctuary of Deir el-Qalaa stands at the crossing of two logics: on the one side, it belongs to the territory of a Roman colony, Berytus, and on the other side the transliterated name of the god Balmarcod indicates a continuity in the sacred place, and moreover an attachment to an "ancestral" culture. Dedications written in Greek and Latin demonstrate an elaborate set of conceptions, thought and expressed through a Semitic tongue, then grasped and turned to writing through two foreign languages. Analysis leads to contextualizing closely semantic convergences between addresses to the gods in Greek and in Latin, and to placing orality at the forefront in order to understand written practices.

Le dieu du sanctuaire de Deir el-Qalaa dans l'arrière-pays de la colonie augustéenne de Berytus est connu par des témoignages dévotionnels de la période romaine, mais son nom d'origine sémitique, Balmarcod (parfois transcrit Baal Marcod par les commentateurs), comme fossilisé par la transcription grecque (*theos* Balmarcod) et latine (*IOM* Balmarcod) est gage d'ancienneté pour les spécialistes du monde phénicien. Cette étude qui prend appui sur des dédicaces épigraphiques grecques et latines se déploie dans un contexte historique bien différent. D'une part, l'histoire du dieu appartient incontestablement à la période romaine, c'est-à-dire à un moment où le sanctuaire, situé sur les contreforts du Mont Liban, se trouvait sur le territoire de la colonie augustéenne de Berytus. Il est donc possible que ce sanctuaire soit l'un des sanctuaires publics de la colonie romaine. D'autre part, les contacts culturels, et partant religieux, se réalisent dans un espace social déterminé par le nouveau contexte géopolitique, impérial, avec ce que l'on pourrait appeler une culture (et une langue) dominante et une culture dominée, ce qui n'était pas le cas à la période précédente. Dans le cadre colonial, cette situation de rapport de force est évidemment exacerbée par l'installation des vétérans romains et leur influence dans la nouvelle société civique. Enfin, le cadre de la colonie bérytaine est également nouveau sur le plan topographique : le territoire civique s'étend à partir de la fondation coloniale de part et d'autre du Mont Liban et incorpore un autre grand sanctuaire dont le grand dieu, Jupiter héliopolitain, nommé en latin suivant la même formule latine que Balmarcod, se prête à la comparaison avec le grand dieu de Deir el-Qalaa.

Le dossier épigraphique de Deir el-Qalaa permet d'aborder la question de la représentation d'un dieu proche-oriental, souvent identifié comme « dieu suprême » par la tradition historiographique. Non personnalisé, exalté par tout un appareil rhétorique qui souligne sa souveraineté, le dieu est parfois séparé du dévot par des figures messagères. Or, à Deir el-Qalaa, ces représentations ont été élaborées, pensées et formulées dans une autre langue que celles de l'écriture. En comparant les façons de se représenter et d'écrire le dieu en latin et en grec, nous serons à même de nous faire

une idée du substrat sur lequel s'appuyaient ces façons de dire. En effet, les dévots n'exprimaient pas de la même manière le nom du dieu en grec et en latin. L'expression du divin dans les pratiques écrites apparaît donc comme un sésame pour aborder les questions de la traductibilité d'une langue à une autre, de la signification des passerelles linguistiques entre le latin et le grec, mais également la question de l'oralité que l'on peut sonder à partir de l'écrit. En interrogeant successivement la façon dont était exprimée l'absence de personnalisation, la représentation monarchique du divin, ou encore les figures intermédiaires en grec et en latin, nous serons amenée à avancer sur ces questions.

ÉCRIRE LE NOM DU DIEU : LES STRATÉGIES DISCURSIVES DE « L'ANONYMAT DIVIN » (ELIAS J. BICKERMAN)

Un article d'Elias J. Bickerman, publié une première fois en 1938, attire notre attention sur la question des « dieux anonymes » du Proche-Orient antique. Il a choisi d'aborder le sujet de l'« anonymat divin » en étudiant de manière plus générale « l'adoption et l'importation de dieux étrangers » : pour lui, le fait que les « dieux anonymes » des Phéniciens aient reçu les appellations personnalisées de dieux grecs trahit l'incompréhension. Balmarcod est l'un des dieux que Bickerman prend comme exemple¹. En effet, les *baalim* phéniciens étaient parfois les « seigneurs » ou les « possesseurs », c'est-à-dire les « maîtres »² d'un espace ou d'un territoire, qu'il s'agisse d'une cité dans le cas des divinités poliades, d'une montagne, ou peut-être même de la voûte céleste, si l'on considère que le dieu Baal Shamîm relève de cette représentation³. Dans cette perspective, l'épiclèse sémitique de Balmarcod, le « seigneur de la danse », parce qu'elle est fonctionnelle, est en décalage avec ce mode de désignation du divin. Cet écart invite à penser qu'il s'agit peut-être là d'un ancien

1. Elias J. Bickerman, « Anonymous gods », dans *Studies in Jewish and Christian History, Part Three*, Leiden, 1986, p. 270-281.

2. Wolf W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname im Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte. Dritter Teil*, Giessen, 1929, p. 20-21 et 27-33. Le savant allemand estime que *ba'l* ne signifie pas *Herr* mais *Besitzer*.

3. Voir Javier Teixidor, « Dieu de la tribu ou seigneur du lieu ? Aspects de la divinité chez les Sémites de l'Ouest », *Revue de l'Histoire des Religions* 205, 1988, p. 418-421 et p. 424.

topique dont la signification aurait été progressivement perdue, ainsi que l'ont formulé certains historiens⁴. On peut sonder le rapport que l'écriture grecque et latine du nom divin entretenait avec cette construction théonymique particulière. Il apparaît alors que l'absence de personnalisation est reconnue en grec aussi bien qu'en latin, mais de deux manières différentes : il s'agit là de deux voies d'accès au dieu.

La situation topographique des sanctuaires de l'arrière-pays libanais installés sur le Mont Liban, volontiers qualifiés de « hauts lieux », incitait en particulier à en faire le siège d'un Zeus habitant les hauteurs. À propos de ces sanctuaires, on peut ainsi lire dans un article récent :

Mais il semble que souvent ces sanctuaires sommitaux étaient consacrés à une hypostase du dieu de l'orage, le Baal dont le culte était pratiqué par les habitants de la côte depuis des temps très anciens et qui avait été assimilé à Zeus/Jupiter le brandisseur de foudre⁵.

Les témoignages dévotionnels invitent à plus de prudence : le grand dieu de Baetocécé, par exemple, n'est Zeus que dans la formule officielle du célèbre règlement du sanctuaire⁶. Les dévots préfèrent le nommer *theos Baetocécé*⁷, alors même qu'il est *keraunios* comme Zeus dans une inscription⁸. De la même manière, Balmarcod reçoit le nom de θεός Balmarcod dans la documentation épigraphique grecque.

Ainsi que l'écrivait Elias J. Bickerman, « the Greeks identified the Baalim of the mountains in Phoenicia with Zeus, and those

4. La racine *rqd* signifie sauter, bondir ou danser. Charles Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace à Baal Marcod », *Revue d'Archéologie Orientale* 1, 1888, p. 94-96 et René Dussaud, « Temples et cultes de la triade héliopolitaine à Ba'albeck », *Syria* 23, 1942-1943, p. 33-77 (p. 44, n. 4), se sont appuyés sur cette racine pour définir la personnalité du dieu. Józef T. Milik, « Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse », *Biblica* 48, 1967, p. 546-622 (p. 601), considèrerait qu'il s'agissait d'un topique. Julien Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009, p. 138, résume les différentes positions et considère « l'idée d'un nom primitif topique » comme « la plus probable ».

5. Françoise Briquel Chatonnet, « Les cités de la côte phénicienne et leurs sanctuaires de montagne », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 2005, p. 20-33 (p. 30).

6. Cf. *IGLS* 7, 4028, ainsi que Denis Feissel, « Les privilèges de Baitokaikè : remarques sur le rescrit de Valérien et le colophon du dossier », *Syria* 70, 1993, p. 13-26.

7. *IGLS* 7, 4031-4035 et 4037.

8. *IGLS* 7, 4041.

of the maritime towns with Poseidon (...)»⁹. Selon ce savant, ces interprétations montrent donc comment les Grecs, et non les Phéniciens, se sont appropriés ces dieux des autres, non personnalisés. D'après un extrait de Philon de Byblos rapporté par Eusèbe de Césarée, ce sont bien les Grecs qui interprétèrent Baal-Shamîm en le nommant Zeus :

Car ils le tenaient (dit le même auteur) pour un dieu, le seul souverain (seigneur?) du ciel, ils l'appelaient Beelsamen, c'est-à-dire chez les Phéniciens souverain (seigneur?) du ciel, chez les Grecs Zeus¹⁰.

Ainsi que l'a finement saisi E. Bickerman, c'est bien dans le temps de la rupture, celui de l'adoption et de l'appropriation, que la représentation révèle sa spécificité et sa force. Il affirmait avec raison que :

[...] the appearance and persistence of "anonymous gods" is one of the most puzzling problems of religious history¹¹.

Si nous ne sommes pas toujours en mesure d'en percevoir les ressorts et les représentations, nous pouvons – et devons – souligner la persistance, l'importance et les mécanismes linguistiques de l'absence de personnalisation.

Or l'épigraphie grecque montre qu'il existe une mémoire du nom divin sémitique. Deux dévots explicitent en grec le théonyme du dieu de Deir el-Qalaa, qui signifie «seigneur de la danse», en recourant à des images dionysiaques. La structure double de la dénomination divine (Baal Marcod) apparaît alors dans des inscriptions dont le champ lexical ne relève pas, ou pas uniquement, de l'épigraphie religieuse, mais emprunte son vocabulaire et ses images à la sphère littéraire et mythologique. J.-P. Rey-Coquais a publié plusieurs fragments d'une inscription inédite: il signale que «le dieu n'est pas nommé»¹², mais est honoré en tant que θεὸς πατρῶος. Le dévot le désigne suivant l'expression de χορῶν ἀρχηγέτης. Il est significatif que, dans une même inscription, le dieu soit ancestral (le théonyme

9. Elias J. Bickerman, «Anonymous gods», p. 278.

10. Philon de Byblos, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 7: Τοῦτον γὰρ (φησί) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶ παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλήσιν.

11. Elias J. Bickerman, «Anonymous gods», p. 270.

12. Jean-Paul Rey-Coquais, «Deir el Qalaa», *Topoi* 9, 2, 1999, p. 607-628 (citation p. 610).

sémitique le dirait tout autant) et en même temps évoqué par des images empruntées au dionysisme. Le rapprochement est une stratégie discursive, empruntée à un autre univers culturel qui n'entame pas la personnalité du dieu et préserve l'absence de personnalisation. Le titre de κοίρανος κόμων d'une deuxième inscription constitue comme le précédent une adaptation grecque de Baal-Marcod¹³. Ces formules sont inédites et recherchées. Le terme κοίρανος apparaît comme une forme précieuse de κύριος. Héraclès, par exemple, porte l'épiclèse ἀρχηγέτης dans une inscription bilingue de Malte¹⁴. Le chœur, χορός, comme le κῶμος, ne sont pas des marqueurs exclusifs du culte de Dionysos, mais ils renvoient ici au dieu grec comme le montre le lierre offert par un dévot que celui-ci désigne par l'adjectif substantivé de νύσιος. J.-P. Rey-Coquais, qui ne cite le texte que par fragments, précise : « c'est de ce lierre, si je comprends correctement ce texte, que le dieu envoie festoyer les troupes de ses fidèles : τὸν νύσιον ἐξ ὧν ἀφῆκεν ἀγέλας εἰς εὐωχίαν »¹⁵. On retrouve là les réjouissances festives propres aux associations du Proche-Orient¹⁶. Ces expressions apparaissent comme des variations « grecques » et

13. André Caquot, « Les danses sacrées en Israël et à l'entour », dans *Les danses sacrées. Anthologie*, Paris, 1963, p. 121-143 : « ... "le Seigneur de la danse" en phénicien, et portant le titre grec qui en est la traduction *koiranos kômôn* "chef des chœurs" » (p. 132). Frits G. Naerebout, « *Das Reich tanzt...* : Dance in the Roman Empire and its Discontents », dans Olivier Hekster, Sebastian Schmidt-Hofner, Christian Witschel éd., *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire*, Leiden-Boston, 2009, p. 143-158, qualifie l'expression grecque de « Greek equivalent » de « Lord of the Dance » (p. 152).

14. Éric Gubel, *Art Phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Gand-Paris, 2002, p. 158, n° 178. En phénicien : « à notre Seigneur Milqart, Maître de Tyr ». Corinne Bonnet, « Entre immanence et transcendance. Réflexions sur la représentation du divin dans l'Antiquité », *Diasporas* 12, *Les dieux valises*, 2008, p. 11-23, en particulier p. 17-19 analyse en profondeur l'inscription. Marie-Françoise Baslez, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », *Studia Phoenicia* 4, 1986, p. 289-305, estime que le mot « "Archégète" exprime plus particulièrement une continuité dynastique et une autorité royale, ce qui convient bien à Melqart, le "roi de la ville" » (p. 295). Pour l'épiclèse appliquée à Melqart, cf. aussi Javier Teixidor, « Dieu de la tribu ou seigneur du lieu ? », p. 419 et Corinne Bonnet, *Melqart. Cultes et mythes de l'Héraclès tyrien en Méditerranée*, Louvain-Namur (*Studia Phoenicia* VIII), 1988, p. 244-246.

15. Jean-Paul Rey-Coquais, « Deir el Qalaa », p. 610.

16. Józef T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale, I. Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiasos sémitiques à l'époque romaine*, Paris, 1972, p. 379 & 382 (εὐωχία) et Glen W. Bowersock, « Les *euemerioi* et les confréries joyeuses », *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1999, p. 1241-1256, en particulier p. 1252.

poétiques autour du théonyme sémitique. Elles en reconduisent la structure double et l'absence de personnalisation.

Sans avoir été nécessairement méconnue, l'absence de personnalisation de Balmarcod en grec n'a guère retenu l'attention. Elle a même parfois été obscurcie par l'interprétation jovienne latine, comme si celle-ci était à même de préciser l'image du dieu :

[...] même si... Baal Marqod combine également aux yeux des Grecs des traits de Dionysos, il est assimilé à Jupiter donc à Zeus¹⁷.

Une telle lecture brouille le message délivré par la dénomination latine qui est celui de la romanisation d'une divinité locale. Le théonyme latin (*IOM* Balmarcod) prend acte de l'absence de personnalisation du dieu. La formule pour naturaliser le dieu est en effet une forme particulière d'interprétation susceptible de conserver tout ou partie du théonyme antérieur, solution à mi-chemin entre l'*interpretatio* et la translittération, entre la romanisation et la latinisation. Le choix des colons témoigne d'un dialogue entre traditions locales et conceptions romaines. D'une part, la formule latine reconduit la structure binaire de la théonymie. D'autre part, Jupiter héliopolitain mis à part, les deux divinités honorées sur le territoire sous la forme «*IOM* + déterminant» ont un prédicat sémitique qui exaltait leur statut de grand dieu : «Malechiabrudenus», le roi (*mlk*) de Yabrud, une localité hors du territoire colonial (dans l'actuelle Syrie)¹⁸ et «Bal-marcod», le seigneur (*b'l*) de la danse. La construction des théonymes de ces deux divinités rend transparente la forme de latinisation qui la reprend, suivant une lecture romaine du théonyme, et rappelle de manière redondante pour nous qu'elle désigne un grand dieu, un *baal*¹⁹. Jupiter capitolin exprimait, en effet, la nature d'un dieu maître et une position

17. Françoise Briquel Chatonnet, «Les cités de la côte phénicienne», p. 24.

18. À Berytus, *AE* 1950, 232 : *IOM Malechiabrudeno* ; à Rome, *CIL* VI, 36792 = *ILS* 9282 : *August(o) Iovi Maleciabradi*.

19. Par ailleurs, l'idéologie royale qui est convoquée dès Ougarit pour se représenter le divin (*mlk*) ne signifie pas qu'un dieu-roi se trouve à la tête du panthéon. Il faut imaginer une divinité qui maîtrise ou gouverne, sans doute un espace ou un domaine. À propos des dieux qualifiés de *mlk* dans les textes ougaritiques, Lowell K. Handy, *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*, Winona Lake, 1994, p. 101-102, p. 111-113 écrit «the verbal root *mlk* means "to rule". It does not mean to be the sole ruler». Cette représentation ne permet pas d'établir une hiérarchie entre les dieux à la période romaine ; c'est un discours sur le divin, une théologie.

hiérarchique, comme le montre une inscription de Palmyre qui fait équivaloir Zeus *hypsistos* à *IOM*²⁰.

Malgré la situation topographique du sanctuaire de Deir el-Qalaa, il ne s'agit donc pas d'identifier ou de personnaliser un seigneur des montagnes et des cimes, ou encore un dieu de l'orage brandissant le foudre, ni même un dieu maître du ciel – toutes représentations divines attestées par ailleurs dans le Proche-Orient romain et qui pouvaient justifier le recours à l'interprétation jovienne. On peut remarquer à ce propos qu'en grec, Balmarcod n'est pas exalté en tant que très grand (*megistos*), très haut (*hypsistos*), ou encore ouranien (*ouranios*), à la différence d'autres attestations éparses du territoire colonial ou de la côte phénicienne²¹. Les écritures grecque et latine du nom divin ne dérivent pas l'une de l'autre, elles s'appuient différemment sur le même substrat sémitique. En grec, les images dionysiaques fonctionnent comme un langage pour dire le dieu de la danse et, sans doute, le dieu de la danse extatique²². Le vocabulaire dionysiaque reste étroitement au service des traditions locales et ne signale pas d'interprétation ou d'assimilation, même minimale. Par ailleurs, dans l'état actuel de la documentation épigraphique, jamais le dieu n'est assimilé à Zeus. En revanche, en choisissant d'interpréter le prédicat divin, c'est-à-dire la partie non identifiante du théonyme, parfois interchangeable en grec (Zeus ou *theos*), la formule latine installe le dieu dans une position de prééminence qui n'apparaît pas en grec. Elle contribue ainsi à construire une « divinité suprême », mais sur la base de référents culturels romains et d'une perception romaine, celle des colons.

20. SEG 34 (1984), 1456: *IOM votum*, Διὶ Ὑψίστῳ; cf. Nicole Belayche, « De la polysémie des épicleses : Ὑψιστος dans le monde gréco-romain », dans N. Belayche et al. eds., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout, 2005, p. 427-442, en particulier p. 435. Plus généralement à propos des dieux qualifiés d'*hypsistos*, Nicole Belayche, « *Hypsistos*. Une voie de l'exaltation des dieux dans le polythéisme gréco-romain », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 2005, p. 34-55.

21. Une dédicace θεῷ μεγίστῳ κεραυνίῳ Βηχχι : IGLS 7, 4041. *Theos hypsistos ouranios*: IGLS 7, 4027. *Megistos kai hypsistos* Zeus: hypothèse de Chaker Ghadban, « Monuments de Hammara (Béqa'-Sud, Liban). *Nova et vetera* », *Ktèma* 10, 1985, p. 287-309, en particulier p. 304-307 pour une inscription abîmée de Qasr Hammara. Cf. Wolfgang Röllig, « Baal-Shamem », dans Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst eds., *Dictionary of Deities and Demons*, Leiden-Boston, 1999, col. 284 pour le lien à Baal Shamim.

22. Cf. Jamblique *De Mysteriis* III, 4 & 5. La possession divine se manifeste aussi par la danse.

**CONSTRUIRE LE GRAND DIEU PROCHE-ORIENTAL :
LES FAUX SEMBLANTS DE LA TRADUCTIBILITÉ**

À la période romaine, la représentation d'un dieu associé à un territoire s'exprime toujours, à un échelon souvent plus modeste : certains dieux, appelés indifféremment Zeus ou θεός, sont liés à un espace restreint, un village – ou peut-être même un sanctuaire –, lorsque le prédicat divin est suivi d'un topique. Le terme κόπιος pouvait sembler plus adéquat pour reconstituer en grec la dénomination des seigneurs d'un lieu qui était aussi celle des *baalim*, comme en témoigne l'extrait de Philon de Byblos déjà cité. Κύπιος n'est cependant qu'exceptionnellement attesté en tant que prédicat et ne concerne pas des dieux topiques. Dans une dédicace de Deir el-Qalaa que nous étudierons, il remplace θεός et rappelle de manière redondante le prédicat sémitique du dieu (*kurios gennaios* Balmarcod). Quoi qu'il en soit, à l'époque impériale, les dieux honorés sur le territoire de Berytus répondent généralement à une nomenclature double associant un prédicat (en général θεός ou Zeus) et un déterminant. Cette structure double est une donnée importante de la désignation du divin puisque *theos* est susceptible de précéder un théonyme, sémitique ou grec, et non pas seulement un topique. La fonction de ces prédicats semble être d'abord de circonscrire le divin, c'est-à-dire d'annoncer la nature et le statut particuliers de la figure invoquée. Il est plus délicat d'en déduire un discours sur la personnalité du dieu lui-même. En contexte épigraphique, le théonyme Zeus ou le titre de κόπιος expriment-ils néanmoins une théologie plus précise que le générique en apparence très neutre de *theos* ?

Pour progresser sur ces questions, il manque tout un arrière-plan qui permettrait d'apprécier le choix des mots. Une réalité locale qui nous échappe dans une large mesure (même si les « permanences religieuses » permettent d'en postuler certains traits) est saisie par la langue grecque que nous avons naturellement tendance à appréhender suivant les catégories grecques du langage et de la pensée (ou même suivant nos représentations, façonnées par une culture religieuse différente)²³. La question engage plus

23. Le fait que le dieu de Baétocécé soit Zeus dans le règlement officiel, et non dans les témoignages dévotionnels, incite à la prudence.

généralement le rôle de l'hellénisme dans l'expression des réalités religieuses, suivant le sillon herméneutique ouvert par Glen W. Bowersock²⁴. Pour y répondre, l'épigraphie bilingue d'une colonie comme Berytus constitue en quelque sorte une pierre de Rosette, dont la combinaison linguistique est assez unique au Proche-Orient : en comparant les façons d'écrire en latin et en grec et en comprenant les logiques linguistiques d'appropriation, nous serons à même de nous faire une idée du substrat sur lequel s'appuyaient ces façons de dire. Le dossier héliopolitain fournit ici des informations complémentaires sur ces modes locaux de désignation du divin. À partir des écritures grecque et latine du divin, on sera amené à évaluer la signification de la métaphore royale et à constater que les passerelles linguistiques (*kurios/dominus* par exemple) ne sont pas nécessairement des passerelles de sens sur le territoire colonial.

Dans l'espace proche-oriental, κύριος est devenu un titre royal au I^{er} siècle de notre ère : « autant dire tout court qu'il signifiait le « roi », ou le « souverain » » écrit Lucien Cerfaux à ce sujet²⁵. Que signifiait la perméabilité lexicale entre la sphère du religieux et celle du politique dans les témoignages dévotionnels ? La question est celle du rôle de l'idéologie royale dans les représentations religieuses. Dans le passage de Philon de Byblos cité plus haut, κύριος n'est pas synonyme de βασιλεύς, qui apparaît dans un tout autre contexte ainsi que le montre la formule Ἀδωδος, βασιλεύς θεῶν²⁶. Pour aborder l'épigraphie locale, il est donc nécessaire de tenir compte de cette possible polysémie du terme κύριος qu'exprime d'ailleurs peut-être une inscription découverte dans le village de Maad situé à une douzaine de kilomètres de Byblos. Κύριος apparaît dans deux constructions différentes :

Τῷ κυρίῳ ἁγίῳ καὶ κυρίῳ ὅλου / [τ]οῦ κόσμου Σατράπ[ε]
θεὸς / [ἐ]ποίησε

Au seigneur saint et seigneur de tout l'univers Satrapès, le dieu a fait (cette dédicace)²⁷.

24. Glen W. Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor, 1990.

25. Lucien Cerfaux, « Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus », dans J. Duculot éd., *Recueil Lucien Cerfaux*, Gembloux, 1954, p. 1-188 (citation p. 21).

26. Philon de Byblos, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* I, 10, 31.

27. François Chausson, Levon Nordiguan, « L'église de Maad et ses inscriptions », *Syria* 73, 1996, p. 37-46 (n° 1).

La deuxième apparition de κύριος dans l'inscription correspond à peu près à la définition qu'en proposa Arthur D. Nock : « *Kyrios* involves a notion of ownership and authority more concrete than that which is usually associated with the Greek Gods and exactly in accordance with Oriental precedent »²⁸. Dans la première, le terme ne recevait pas de complément au génitif²⁹, ce qui correspond à une autre représentation³⁰. Le terme κύριος est resémantisé dans le contexte proche-oriental, tant dans l'épigraphie religieuse que dans le domaine politique.

Par ailleurs, il est communément admis que le recours au prédicat Zeus renvoyait à l'image du dieu souverain et désignait la « divinité suprême », pour reprendre une terminologie particulièrement galvaudée³¹. C'est là une lecture grecque du théonyme que je n'adopte pas *a priori*. Même si le théonyme a été choisi à l'époque hellénistique parce qu'il désignait le dieu souverain par excellence ou encore le maître de l'Olympe³², cette représentation demande à

28. Cité par Hans W. Pleket, « Religious history as the history of mentality: The "believer" as servant of the deity in the Greek world », dans Henk S. Versnel éd., *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, 1981, p. 152-192 (citation p. 176).

29. Dieter Zeller, « Kyrios, κύριος », dans Karel van der Toorn, Bob Becking, Pieter W. van der Horst éd., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden-Boston, 1999, coll. 918-928, à propos de *kurios*, col. 919 (« a genitive connected with the term circumscribes the domains »). René Dussaud, *Notes de mythologie syrienne*, tome II à IX, Paris, 1905, p. 72 : « le terme *ba'al* "maître" n'est jamais qu'une épithète, un titre qui demande un déterminatif (...) ».

30. Guy G. Stroumsa, *Le rire du Christ. Essais sur le christianisme antique*, Paris, 2006, p. 53, remarque à propos de l'usage de *kyrios* en contexte judaïque : « héritier naturel de YHWH dans la Septante, *Kyrios* ne tarda pas à acquérir certains des pouvoirs attribués au Nom divin ineffable. À ce propos, Bickerman fait remarquer que *Kyrios* utilisé de façon absolue est un hébraïsme, ce mot en grec étant généralement un adjectif, comme dans *Kyrios Zeus*, par exemple ». On peut noter, dans le même ordre d'idée, un glissement lorsque le terme s'applique à des rois ou des empereurs romains. Dieter Zeller, « Kyrios, κύριος », col. 920 rappelle la formule *kyrios basileus* (une parmi d'autres) pour les souverains lagides et signale que « absolute *ho kyrios* dominates from Nero onwards ».

31. Jean-Paul Rey-Coquais, « Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine », *Topoi* 7, 1997, p. 929-944 commente : « c'est seulement dans la grande inscription de la porte nord qu'il est hellénisé en Zeus Baetocécé, ce qui affirme son caractère de divinité suprême » (p. 931).

32. Dominique Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris, 1952, p. 19 : « à l'époque hellénistique il semble bien que Baalshamin ait été vénéré dans le monde syrien, phénicien et palestinien comme le dieu suprême, ce qui explique la facilité avec laquelle put se diffuser, sous le règne d'Antiochos IV Épiphane, le culte de Zeus Olympios, dieu grec auquel le monarque se laissait volontiers associer ».

être vérifiée dans les hommages aux dieux. En tout cas, le prédicat *theos* s'accordait avec la représentation d'une divinité des hauteurs comme le montre une inscription malheureusement fragmentaire de Sahin où le dieu est [θε]ῶ ὑψίστῳ οὐρανίῳ, suivi peut-être encore par un terme ou deux. Il faut donc revenir à l'interchangeabilité Zeus/*theos* et tirer les conséquences, en termes de représentations, du recours fréquent au générique *theos* dans les hommages, parfois très exaltés, à des dieux³³. Si l'on compare l'épigraphie grecque et latine d'Héliopolis, il apparaît que Zeus et *IOM* ne délivrent pas la même théologie. Lorsqu'il est honoré en grec, le grand dieu d'Héliopolis, appelé indifféremment Zeus ou θεός, est le plus souvent qualifié de «très grand», μέγιστος étant interposé entre le théonyme et son épiclèse³⁴. Il arrive que le dédicant ajoute en apposition, κύριος ou δεσπότης :

Θεῶ μέγιστῳ / Ἡλιουπολίτῃ / δεσπότῃ / [Κ]άσσιος Οὐῆρος / ἅμα Χαρεῖνῃ / συμβίῳ τῇ ἀξίῳ/[λογ]ωτάτῃ καὶ ---

Au dieu très grand héliopolitain, maître, Cassius Verus avec Charina son épouse très distinguée et [...]³⁵.

Sur le territoire colonial de Berytus, les dédicaces latines s'adressent à *IOMH* sans l'assortir d'épithètes laudatives, comme si les dévots n'éprouvaient pas le besoin de rendre un hommage appuyé au grand dieu d'Héliopolis lorsqu'ils s'adressaient à lui en latin : assorti de ses épiclèses, le théonyme jovien tiendrait lieu d'exaltation. Tout se passe en effet comme si le syntagme *IOM* rendait les notions de grandeur (μέγιστος renvoie évidemment à *maximus*) ou de domination (κύριος, habituellement traduit en latin par *dominus*, n'apparaît pas), parties prenantes de la théologie du grand dieu que le théonyme Zeus, éventuellement interchangeable avec θεός, exprimait de façon trop générique. Pas plus que θεός, le prédicat Zeus ne signifiait la prééminence du dieu ainsi désigné.

33. Non seulement le prisme grec peut jouer dans notre appréciation, mais également notre culture religieuse, nous l'avons dit. À Berytus il faut tenir compte également du prisme « romain » ou « colonial ». Nous verrons que la dénomination officielle des dieux d'Héliopolis introduit de fait une hiérarchie particulièrement rigide entre *dominus* et *IOM*, que l'on ne perçoit pas en grec.

34. *IGLS* 6, 2728, 2729, 2730, 2731. De la même manière, le dieu de Dolichè est honoré dans deux dédicaces grecques sous la forme Διὶ μεγίστῳ Δολιχηνῶ (*CCID* 54 & 66).

35. *IGLS* 6, 2731. *IGLS* 6, 2729 : Διὶ μεγ[ίστῳ] Ἡλιουπολίτῃ κυρίῳ.

Qu'il soit Zeus ou θεός, le dieu d'Héliopolis est susceptible d'être glorifié de la même manière.

La comparaison *dominus*/κύριος conduit à une conclusion similaire. À nouveau le détour par Héliopolis est nécessaire. Dans les adresses latines à Mercure, le terme *dominus* est systématiquement postposé, comme κύριος ou δεσπότης chez le grand dieu d'Héliopolis, mais aussi suivant l'usage romain. Dans presque toutes les dédicaces à Mercure connues à ce jour³⁶, l'ajout de *dominus* suggère que le syntagme *Mercurius dominus*³⁷ reconstitue un théonyme à la manière de Bal-Marcod ou Malech-Yabrudenus, à la manière seulement parce que l'ordre prédicat + théonyme est inversé³⁸. Le recours à l'épithète κύριος n'étant courant ni sur le territoire colonial ni dans la proche région, ce choix traduit la volonté de donner un statut particulier au deuxième dieu masculin d'Héliopolis dans l'architecture religieuse de la colonie. Les adresses divines en grec, quant à elles, découlent manifestement de la formule latine. À Ham, dans une vallée de l'Anti-Liban, le théonyme latin est translittéré en grec et précède le nom de la communauté qu'il patronne ; comme pour d'autres divinités topiques un théonyme générique, θεός ou Zeus, précède l'épiclèse :

À Mercure maître, du bourg de Ham. En l'an 484, Titus, fils de Juda, étant prêtre, Bassus, fils de Sa'rita et Oubesos, trésoriers du temple. Le village a construit (ce temple) et Beliabos, fils de Saphara a enregistré la dépense du bourg. Flaccus était architecte³⁹.

36. On peut citer deux exceptions : *IGLS* 6, 2735 (une inscription qui mêle lettres grecques et latines est adressée Δεο Μερκυρι[ο], *sic*) et 2738 (une dédicace fragmentaire est dédiée [--- *Merc*]urio Apollini).

37. À Berytus : Youssef Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek, son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques*, tome I (EPRO 59), Leyde, 1977, n^{os} 213 & 214. À Baalbek : *IGLS* 6, 2737. Hassan Salamé-Sarkis, « Heliopolitana Monumenta », *Berytus* 35, 1987, p. 126-139 a publié deux dédicaces latines *Mercurio domino* (n^o 7 & 8). Cf. Julien Aliquot, « Mercure au Liban », *Topoi* 16, 2009, p. 241-264, (p. 250, n. 34 & 33).

38. À titre de comparaison, la place de *dominus* est variable dans les adresses au « Saturne africain » : elle précède ou suit le nom de Saturne, ce qui l'apparente à un titre honorifique et non à un théonyme, cf. Marcel Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, Paris, 1966, p. 124-125. L'emploi de ce terme sur le territoire de Berytus suit manifestement des règles différentes.

39. Youssef Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, n^o 168 : Μερκουρίω δωμίνω / κόμης χάμωνος ἔτους δπυ' Τίτος ιερεὺς Ἰαῦδα / ἱεροτ(α)μίοι Βάσ(σ)ος Σααρίτα κὲ Οὐβέσο[ς] / ἡ κόμη ἐπόησεν κὲ τὴν δαπάνην τῆς / κόμης Βηλίαβος Σαφαρα ἔγραψεν Φλάκ/κος ὁ τεχνίτης.

À Baalbek, dans le sanctuaire hors les murs de la colline de Sheikh Abdallah, une dédicace est adressée Ἐρμῇ κυρίῳ σωτήρι⁴⁰. Dans ce cas, la séquence latine est traduite et l'ordre latin des mots est conservé dans la transposition.

L'emploi de κύριος ou de δεσπότης en grec pour le grand dieu d'Héliopolis et de *dominus*/κύριος pour Mercure/Hermès montre que la perméabilité lexicale entre la sphère du politique et celle du religieux, traditionnelle, continue de s'exprimer à la période romaine⁴¹. Une inscription de Berytus permet de sonder plus avant la signification de ces épithètes divines. Adressée au « roi des dieux, Jupiter très bon très grand héliopolitain » elle fait explicitement de Jupiter héliopolitain un dieu maître du panthéon.

Regi deo[r(um)]/ IOMH/Veneri, Mercurio/C(aius) Cornelius Stra[to] ?/ cum suis omni/bus v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit) cum magna gratia.

Au roi des dieux Jupiter très bon très grand héliopolitain, à Vénus, à Mercure, Caius Cornelius Strato (?) avec tous les siens a acquitté son vœu de tout cœur⁴².

Le recours à la métaphore royale pour exalter le dieu n'est pas courant dans l'épigraphie religieuse latine. Une inscription découverte en Dacie et adressée au *numen* de Saturne peut lui être comparée. Un légionnaire de la V^e légion macédonienne s'y adresse au « *numen* de Saturne, *rex et pater deorum* », vraisemblablement au II^e siècle de notre ère⁴³. Chez Philon de Byblos, l'expression de *rex*

40. Hassan Salamé-Sarkis, « Heliopolitana Monumenta », n° 6 = *SEG* 38 (1988), 1562. Cf. Julien Aliquot, « Mercure au Liban », p. 250, n. 35.

41. Dans une même inscription κύριος peut désigner un dieu et un empereur, cf. en Abilène, un autel dédié Κρόνῳ κυρίῳ, ὑπὲρ σωτηρίας τῶν κυρίων, ici Marc-Aurèle et Lucius Verus (Julien Aliquot, *La vie religieuse au Liban*, p. 162, n. 40). Voir Dieter Zeller, « Kyrios, κύριος », col. 920 pour l'emploi du terme κύριος dans la sphère politique. Par ailleurs, « *dominus* et *deus* (...) devinrent la norme dès la seconde moitié du III^e siècle » comme titres impériaux, Peter Garnsey, Caroline Humfress, *L'évolution du monde de l'antiquité tardive*, Paris, 2004, p. 40. Il s'agit là du vocabulaire qui circonscrit le divin en latin au Proche-Orient.

42. Youssef Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, n° 197. Cf. René Mouterde, « L'astrologie à Héliopolis-Ba'albek. *Jupiter Heliopolitanus rex et regulus* », *Bulletin du Musée de Beyrouth* 13, 1956, p. 7-21 qui en déduit la nature solaire du dieu d'Héliopolis.

43. *Numini Saturno / reg(i) patri deo/rum / et Latonae / P(ublius) Recius / Primus, ben/efficiarius leg(ati) leg(ionis) / V M(acedonicae) p(iae) f(idelis) p(osuit) ex / u(oto) domo Zigali / Afer*: cf. Egon Schallmayer et al., *Der römische Weihebezirk von Osterburken I. Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches*, Stuttgart, 1990, p. 424-425,

deorum trouve un parallèle comme les commentateurs l'ont signalé depuis longtemps: «Zeus Dèmarous appelé aussi Adôdos, roi des dieux»⁴⁴. Cette idéologie royale convient à une divinité de type El-Cronos au moins autant, sinon davantage, qu'à un Baal-Hadad. Dans la *Théogonie* d'Hésiode, Cronos est désigné comme le «roi des dieux»⁴⁵; il faut très certainement y voir la source d'inspiration de Philon de Byblos. En revanche, l'expression n'apparaît pas dans les textes d'Ougarit. L'idéologie royale est néanmoins intrinsèquement liée à la personnalité du dieu El, même si d'autres dieux, à commencer par Baal, peuvent être qualifiés de *mlk*⁴⁶. Dans l'expression «père des dieux», on reconnaît plus clairement un trait propre au dieu El⁴⁷. La formule *rex et pater deorum*, à ma connaissance unique dans les témoignages dévotionnels rendus à Saturne, trahit bien ces «affinités morphologiques et fonctionnelles de base» entre El-Cronos et Baal Hammon soulignées par P. Xella⁴⁸.

Lorsque κύριος ou δεσπότης sont postposés dans les adresses au dieu d'Héliopolis, ils expriment la prééminence d'un grand dieu. La comparaison avec la figure divine de Cronos, dont le culte est attesté sur le territoire colonial et au-delà, permet d'affirmer qu'il

n° 556; pour un commentaire, Mihai Bărbulescu, «Africa e Dacia. Gli influssi africani nella religione romana della Dacia», dans *L'Africa Romana 10, Atti del X convegno di studio. Oristano, 11-13 dicembre 1992 a cura di A. Mastino e P. Ruggeri*, Sassari, 1994, p. 1319-1338, ici p. 1327-1334, et Marcel Le Glay, «Un monument du culte de Saturne africain découvert à Potaissa, en Dacie», dans *Studia in honorem Georgii Mihailov*, Sofia, 1995, p. 211-217.

44. Ζεὺς Δημαροῦς «ὁ καὶ Ἄδωδος, βασιλεύς θεῶν, Philon de Byblos, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 10, 31. Selon Corinne Bonnet, Vinciane Pirenne-Delforge («Deux déesses en interaction: Astarté et Aphrodite dans le monde égéen», dans Corinne Bonnet, André Motte eds., *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, Bruxelles-Rome, 1999, p. 249-273), il s'agit de «Haddu-Baal, le parèdre type de la déesse» (p. 257). Sur ce passage, Corinne Bonnet, *Astarté: dossier documentaire et perspectives historiques*, Rome, 1996, p. 22-23.

45. Hésiode, *Théogonie*, 486: θεῶν προτέρῳ βασιλῆϊ.

46. Werner H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königprädikation Jahwes*, Berlin, 1966, p. 23, indique que El apparaît en tant que «*mlk ʾb šnm*», c'est-à-dire, selon sa traduction, «der König, Vater der Erhabenen (= der Götter)». El se trouvait à la tête d'une assemblée des dieux exprimée de trois manières différentes: *dr ʾl*, (*Kreis*, bzw. *Familie Els*) ou encore *dr bn ʾl*, (*Kreis der Söhne Els*) et enfin *mphrt bn ʾl*, (*Gesamtheit der Söhne Els*), cf. Werner H. Schmidt, *Königtum Gottes*, p. 26.

47. Werner H. Schmidt, *Königtum Gottes*, p. 58-61.

48. Paolo Xella, *Baal Hammon*, Rome, 1991, p. 103.

ne s'agit pas là d'un titre d'honneur⁴⁹. En effet, κύριος et δεσπότης apparaissent dans trois inscriptions adressées à Cronos, l'une sur le territoire colonial (δεσπότη Κρόνω)⁵⁰, les deux autres à Nebi Abel (Κρόνω κυρίω)⁵¹. Ces attestations ne sont pas banales, les termes étant plutôt rares dans l'épigraphie de la colonie bérytaine et de sa proche région⁵². À la lumière des deux dédicaces latines précédemment évoquées, on peut penser que les termes de κύριος et δεσπότης expriment la royauté lorsqu'ils qualifient le grand dieu d'Héliopolis ou Cronos. Ce ne sont sans doute pas là des titres susceptibles de qualifier tous les dieux (même si de fait, un dévot pouvait y recourir pour exalter «son» grand dieu), mais des termes qui renvoyaient l'image d'un dieu maître du panthéon comme pouvait l'être un El-Cronos. Dans le syntagme *Mercurius dominus*, *dominus* (pourant κύριος en grec) n'énonce pas l'idée de prééminence ni ne reflète l'image d'un dieu souverain⁵³. Mercure porte avant tout un titre d'honneur. La formule, figée, relève d'une logique d'appropriation, celle de la dénomination officielle d'une divinité publique d'une colonie romaine.

Le prédicat Zeus ou les appellatifs *kurios* et *despotès* (que l'on retrouve à Deir el-Qalaa) n'introduisent pas nécessairement une représentation hiérarchisée du divin à la différence des formules latines construites à partir du théonyme capitolin ou de *dominus*. Scruter attentivement les formules de l'épigraphie latine révèle des décalages, alors même que les formules semblaient calées sur les

49. C'est-à-dire le titre donné par un subordonné lorsqu'il s'adresse à une puissance supérieure. Même si *kurios* est un titre donné aux rois, il ne signifie pas ici la royauté. C'est plutôt l'idée, plus vague, de domination qui est exprimée. On peut peut-être comparer l'utilisation du mot *kurios* à la façon dont un dédicant rend hommage à Hérode à Si'a dans le Hauran : [βα]σιλεῖ Ἡρώδει κυρίω (William H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870, n° 2364, cité par Lucien Cerfaux, «Le titre Kyrios», p. 22).

50. *IGLS* 6, 2740. Dans une dédicace latine trouvée au sud du territoire colonial, il est simplement Saturne (*IGLS* 6, 2976).

51. Cf. Julien Aliquot, *La vie religieuse au Liban*, p. 161, n. 36, et p. 162, n. 40, p. 160-162 pour la liste de toutes les attestations.

52. Ainsi, pour prendre un exemple, ni l'un ni l'autre terme n'est attesté pour les divinités masculines du corpus *IGLS* 11 du Mont Hermon. Sur le territoire colonial, outre les divinités d'Héliopolis, on ne peut guère citer que la dédicace de Deir el-Qalaa (*kurios gennaïos* Balmarcod).

53. Dieter Zeller, «Kyrios, κύριος», coll. 921-922 note que «Kyrios does not *per se* connote divine monarchy; as in daily life, it can be used in a religious context as respectful address, thus for example for angels...». Nous sommes là dans une configuration analogue à celle des hommages à Mercure.

constructions théonymiques et représentations locales. Ce sont les faux-semblants de la traductibilité de «l'empire gréco-romain». L'étude de l'écriture grecque et latine de la représentation du divin nécessite une analyse très fine des processus de traduction et les phénomènes religieux observés ne valent que très étroitement contextualisés. Les choix lexicaux ont pourtant médiatisé le regard que les Modernes ont à leur tour posé sur le paysage divin local, alors qu'ils permettent prioritairement sinon uniquement d'étudier la dynamique des contacts culturels.

**DIRE ET TRADUIRE LES FIGURES INTERMÉDIAIRES ET/OU INTERCALÉES :
LE LANGAGE DE LA RENCONTRE**

Une inscription seulement (dans l'état actuel des publications) fait appel à la translittération d'un terme sémitique, *μηγριν* :

[Κυ]ρίω [γ]ε[ν]/ναίω Βαλ/μαρκῶδι / τῷ καὶ Μηγριν κα[τ]ὰ /
κέλευ[σιν] θεοῦ Ἀ/ρεμθη/νοῦ Μά/ξιμος / εὐχαριστ/[ῶ]ν ἀνέ[θ]ηκα⁵⁴.

La langue sémitique comme possible langue de l'oralité qui semble affleurer dans l'épigraphie grecque est ici flagrante. Or dans cette même inscription se trouve également un terme grec qui a suscité de nombreux commentaires : l'épithète *gennaïos* n'est assurément pas inconnue de la pratique épigraphique, mais constitue sans doute un hapax dans l'épigraphie religieuse⁵⁵. Ce sont ainsi deux termes inhabituels qui apparaissent dans l'inscription de ce Maximos probablement originaire d'un village voisin⁵⁶. La coïncidence n'est peut-être pas l'effet du hasard. Les similitudes phoniques entre le *gennaïos* de l'inscription et le mot latin *genius*, ainsi qu'une inscription latine de Deir el-Qalaa qui présente des ressemblances avec la dédicace grecque que nous analysons ici⁵⁷, ont conduit par

54. Charles Clermont-Ganneau, «Une nouvelle dédicace à Baal Marcod», *Revue d'Archéologie Orientale* 1, 1888, p. 94-96 ; Jean-Paul Rey-Coquais, «Deir el Qalaa», p. 613-614.

55. Le mot apparaît dans le monde grec dans des décrets honorifiques, par ex. *SEG* 57 (1997), 1256 ou *SEG* 31 (1981), 903.

56. Julien Aliquot, *La vie religieuse au Liban*, p. 110 : Aremtha est peut-être localisé à Broummana (3 km à peine de Deir el-Qalaa). Cf. Levon Nordiguiian, «Remarques sur l'agglomération antique de Deir el-Qalaa», *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 53, 1993-1994, p. 355-401, en particulier p. 374, n. 33.

57. Cf. *infra*.

le passé plusieurs orientalistes à envisager un jeu d'écho entre le *gennaïos* et le *genius*. Or l'analyse de l'épigraphie de Deir el-Qalaa a montré un dialogue, bien réel, entre des conceptions locales et des représentations romaines, le grec quant à lui jouant le rôle de passeur de culture. J'essaierai de montrer que la structure des adresses divines invoquant des figures intermédiaires ou messagères (*angelos/angelus*) au Proche-Orient peut être rapprochée du syntagme *kurios gennaïos* Balmarcod. Ce sont ainsi deux entités divines de traditions religieuses différentes, l'*angelus* et le *genius*, mais dont le nom se combine avec celui d'un dieu, que je souhaite ici examiner successivement dans l'espoir d'éclairer la dédicace faite par Maximos.

L'inscription dite d'Oumm el-'Amed, dans l'arrière-pays tyrien, donne une épaisseur chronologique à la figure messagère dans le monde phénicien, puisque la dédicace du portique est datée de 222-221 avant notre ère⁵⁸. Elle met en scène l'envoyé de Milk'Ashtart = ML'K MLK 'ŠTRT⁵⁹. On remarque d'emblée que ce messenger peut être rangé parmi les figures non personnalisées du paysage divin phénicien. Une conception similaire s'exprime à la période romaine dans une inscription de Haloua, sur le territoire de Sidon, récemment éditée par Julien Aliquot. La fonction messagère y est intercalée entre le prédicat divin et le déterminant qui est ici un théonyme grec :

Ἐτους ζξς' δι'αταγῇ θεοῦ ἀ/γείου Ρεμαλα / κατὰ κέλευσι[v] /
θεοῦ ἀνγέλ[ου] / Μελικέρτ[ου]

«L'an 266, conformément à l'ordonnance du dieu saint de Remala(s), selon l'ordre du dieu messager Mélicerte»⁶⁰.

La même structure se retrouve à Ostie, transposée en latin par Gaionas :

*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) Angelo / Heliop(olitano) pro / salute /
imperator(um) / Antonini et / Commodi / Aug(ustorum) / Gaionas /
d(ono) d(edit)*

«À IOM *Angelus Heliopolitanus* pour le salut des empereurs Antonin et Commode, Augustes, Gaionas a fait ce don»⁶¹.

58. La seule certitude en matière de localisation est que la pierre a été achetée dans un village situé à 1,5 km de Tyr (Éric Gubel, *Art Phénicien*, p. 128-129). Pour la date, Éric Gubel, *Art Phénicien*, p. 129.

59. Pierre Bordreuil et Éric Gubel traduisent la deuxième partie de la ligne deux et le début de la ligne trois : «qu'ont bâti le dieu, l'envoyé de Milk-ashtart» (Éric Gubel, *Art Phénicien*, p. 128).

60. *IGLS* 11, 1. Trad. Julien Aliquot légèrement modifiée (Julien Aliquot traduit *angelos* par «ange»).

61. Youssef Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek*, n° 296. L'inscription est

Dans ces deux exemples, la figure messagère se donne à voir au travers d'une construction linguistique originale dans laquelle le terme d'*angelus* est intégré à la structure théonymique double habituelle.

En attendant la publication d'un corpus de référence, un unique témoignage dévotionnel montre que la figure messagère n'était pas inconnue à Deir el Qalaa :

Θεῶν/ Ἀγγέλων / Λικινία / -⁶²

Il s'agit là d'un deuxième mode de désignation d'une figure messagère au Proche-Orient romain. Si l'on prend en considération la structure théonymique double que nous avons évoquée, on retrouve en effet la structure bien connue qui associe un prédicat à une épiclèse. Nul besoin alors d'imaginer que cette figure divine ait été plus particulièrement associée à un grand dieu. La dédicante invoque tout simplement le « dieu messager », un dieu non personnalisé désigné par sa fonction. On peut lire de la même manière une inscription de Gérasa rapprochée à juste titre de celle de Deir el-Qalaa : Διὶ Ἀγγέλων⁶³. Il s'agirait là encore d'un dieu non personnalisé, malgré le recours au théonyme grec⁶⁴. Une telle lecture va sans doute à l'encontre des catégories des Modernes selon lesquels un dieu messager, figure nécessairement subalterne, ne peut être assimilé à un dieu synonyme de puissance souveraine dans le monde grec⁶⁵. Dans l'espace libanais, Zeus étant susceptible d'alterner avec *theos* en tant que prédicat divin, on aurait tort de lui

datée entre le 23 décembre 176 (augustat de Commode) et le 17 mars 180 (mort de Marc-Aurèle).

62. Jean-Paul Rey-Coquais, « Deir el Qalaa », p. 622.

63. Pierre-Louis Gatier, « Inscriptions religieuses de Gérasa », *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 26, 1982, p. 269-275 (n° 1).

64. Nicole Belayche, « *Angeloi* in Religious Practices of the Imperial Roman Near East », *Henoch* 32, 2010, p. 44-65, (p. 58-59), le classe avec l'inscription de Haloua et celle d'Ostie en signalant à juste titre « *angelos* is combined either with the name of a personalized god (...) or with the generic substantive *Theos* [...] ». Cf. également Rangar Cline, *Ancient Angels. Conceptualizing Angeloi in the Roman Empire*, Leiden-Boston (EPRO 172), 2011, p. 73-74 qui considère que « Jupiter *Optimus Maximus Angelus* » et « Zeus *Angelos* » sont similaires. Il me semble néanmoins plus éclairant dans ce cas précis de mettre sur le même plan le théonyme personnalisé Zeus et le générique *theos*.

65. Pierre-Louis Gatier, « Inscriptions religieuses de Gérasa », p. 270, n. 4, interprète l'adresse divine de la même manière que la dédicace à *IOM Angelus Heliopolitanus* : « les Zeus sémitiques peuvent s'identifier à leur Ange ».

assigner la même fonction que celle du théonyme de Jupiter capitolin (*IOM*) dans les constructions théonymiques romaines précédemment évoquées. L'inscription de Gérasa invite à mettre à plat le schéma historiographique du grand dieu et de la figure messagère⁶⁶, particulièrement marqué par les réflexes judéo-chrétiens, comme en témoigne aussi la banalisation du terme « d'hypostase » dans la littérature savante⁶⁷. La frange entre exaltation, personnalité divine (au sens de théologie du dieu) et mode local de désignation du divin est en particulier à reconsidérer entièrement, en contextualisant systématiquement les adresses divines.

Si nous nous tournons à présent vers des conceptions romaines, nous pouvons remarquer qu'avec le *numen*, le *genius* est lui aussi susceptible de compléter un théonyme et d'apparaître alors comme la « capacité d'action » ou la « puissance divinisée » du dieu⁶⁸, mais non pas comme son messager : à propos du *genius*, G. Dumézil remarquait que « (...) dans les rapports avec les dieux, cette entité moyenne, *qui eût pu être* un intermédiaire, ne joue aucun rôle »⁶⁹. Cette entité divine faisait néanmoins sans doute partie des conceptions romaines les plus proches de ce que l'historiographie religieuse a qualifié « d'hypostase » du grand dieu. Or, une inscription de Bostra nous rapproche de l'inscription dédiée à « *kurios gennaios* Balmarcod » par l'agencement inhabituel des différents composants de l'adresse divine. Elle est un hommage à Jupiter Hammon, dieu

66. Robert Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 2004, p. 171 : « suivant un processus qui n'a rien d'exceptionnel dans l'histoire des religions, Malakbêl en tant que "messager" du dieu suprême, et donc médiateur, finit par assumer un rôle de premier plan dans la dévotion des Palmyréniens ».

67. Le recours au mot, dans un contexte polythéiste en particulier, requiert au minimum une définition. Il est souvent employé à tort comme un synonyme d'« ange » dans les travaux des romanistes sur la vie religieuse en Syrie à l'époque romaine. Il fait l'objet de débats savants, dans le cadre d'études sur les monothéismes juif et chrétien (Ruth M.M. Tuschling, *Angels and Orthodoxy. A Study in their Development in Syria and Palestine from the Qumran Texts to Ephrem the Syrian*, Tübingen, 2007, p. 93-96). Le terme, employé par les philosophes néo-platoniciens est repris et resémantisé par la théologie chrétienne ce qui le rend d'un emploi délicat pour les « anges du paganisme ».

68. John Scheid, Jesper Svenbro, « Les Götternamen de Hermann Usener : une grande théogonie », dans Nicole Belayche, *et. al.* éd., *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), 2005, p. 93-103, (p. 101).

69. Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1974, p. 368 (je souligne) ; plus généralement sur le *genius*, p. 362-369.

tutélaire des soldats de la légion III Cyrenaica venue d'Alexandrie à Bostra, et plus précisément au Génie du dieu :

*I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Genio / sancto / Hammoni / Ulpius / Taurinus / cornicul(arius) leg(ati)/ votum solvi(t)*⁷⁰.

À Jupiter *Optimus Maximus Genius Sanctus* Hammon, moi, Ulpius Taurinus, corniculaire du légat, je me suis acquitté de mon vœu.

Selon Dominique Sourdél, l'inscription ne doit rien aux conceptions orientales ; pourtant il s'étonne « [...] de l'absence, après *Genio*, du complément qui le détermine presque toujours dans les textes latins » et envisage malgré tout « [...] l'influence du concept gréco-sémitique de Gad [...] »⁷¹. Pour O. Stoll, le dédicant honore deux divinités bien distinctes, Jupiter capitolin et le *Genius Sanctus Hammon*⁷². Il me semble que l'adresse divine présente la même structure que les dédicaces d'Haloua ou d'Ostie : le dédicant intercale le *Genius* entre le théonyme *IOM*, qui joue le rôle de prédicat, et le déterminant Hammon. Autrement dit, le *genius* prend la place occupée par l'*angelus/angelos* à Haloua ou Ostie, tandis que l'épithète *sanctus* correspond au grec *hagios* intercalé entre prédicat divin et déterminant suivant les usages locaux.

Lieu	Prédicat	Figure intercalée	Épithète	Déterminant
Haloua	Theos	angelos		Melikertès
Ostie	IOM	angelus		Heliopolitanus
Bostra	IOM	genius	sanctus	Hammon
Deir el-Qalaa	Kurios	gennaios (?)		Balmarcod

Cette inscription m'incite à envisager à mon tour l'hypothèse selon laquelle le *gennaios* de l'inscription grecque de Deir el-Qalaa serait en résonance, d'une manière ou d'une autre, avec le *genius*

70. Dominique Sourdél, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris, 1952, p. 89 et *IGLS* 13.1, 9010. Un fragment de dédicace comporte l'adresse *[I]ovi Hammoni* à Bostra également, *IGLS* 13.1, 9012.

71. Dominique Sourdél, *Les cultes du Hauran*, p. 89-92, p. 90 pour la citation.

72. Oliver Stoll, *Zwischen Integration und Abgrenzung: Die Religion des römischen Heeres im Nahen Osten. Studien zum Verhältnis von Armee und Zivilbevölkerung im römischen Syrien und den Nachbargebieten*, St. Katharinen, 2001, p. 298.

romain, prenant la place dévolue à l'*angelos* de Haloua ou d'Ostie dans le syntagme *kurios gennaios* Balmarcod.

L'hypothèse d'un jeu d'écho avec le *genius* romain n'est pas nouvelle. Elle est fondée sur une inscription latine, qui semble reproduire en latin – et selon un mode latin – une partie de la dédicace grecque : à [Κυ]ρίῳ [γ]ε[v]ναίῳ Βαλμαρκῶδι pourrait répondre en latin *Gen(io) do[mini] / Balmarc[odis]*⁷³. Il convient de rester prudent car la reconstitution a été largement fondée sur le rapprochement qui a été fait (malgré l'ordre différent) entre les deux inscriptions. Contrairement à l'inscription d'Ostie, la version latine et la version grecque suivent ici les règles de construction propres à chaque langue. En latin, le *genius* précède le théonyme et en grec *gennaios* est intercalé. La seule forme d'hybridité de la version latine est l'adresse à *dominus* Balmarcod et non à *IOMB* comme il est habituel ; parce qu'il est rare, l'on est tenté de rapporter ce choix à la version grecque. Récemment Julien Aliquot dans son ouvrage sur *La vie religieuse au Liban*, élude, sans pour autant le méconnaître, ce rapprochement avec l'inscription latine, et préfère considérer *gennaios* comme l'épithète grecque à prendre dans le sens de « noble », « de bonne extraction »⁷⁴. Parmi les significations du mot grec, notons néanmoins qu'un autre sens du terme *gennaios*, à savoir « qui appartient en propre », pouvait le cas échéant servir de base à un rapprochement avec le mot latin de *genius*.

Le dédicant Maximos qui s'adresse [Κυ]ρίῳ [γ]ε[v]ναίῳ Βαλμαρκῶδι τῷ καὶ Μηγρίν est originaire d'un village peu éloigné de Deir el-Qalaa, nous l'avons vu. Le recours à un terme translittéré trahit sans doute le locuteur d'une langue sémitique, qui a dû éprouver des difficultés à transposer en grec des représentations locales. La place occupée par *gennaios* dans le syntagme théonymique en fait soit un qualificatif (comme *hagios*), soit une émanation (comme *angelos*). L'inscription latine précédemment évoquée de *C(aius)*

73. *CIL* III *Suppl.*, 6673. L'inscription se compose en fait de plusieurs fragments. Cf. Julien Aliquot, « Les antiquités de Deir el-Qalaa (Liban) dans les archives du Père Sébastien Ronzevalle », *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62, 2009, p. 75-128 (p. 87, n° 4) : *Gen(io) do[mini] / Balmarc[odis] / C(aius) Vinni[us] / [---] / pur[pu]rarius / pro salute sua / et su[o]rum / v[otum] l[ibens] a[nimo] s[olvit]* : « Au Génie du seigneur Balmarcod, Caius Vinnius..., artisan de la pourpre, pour son propre salut et pour celui des siens, s'est acquitté de son vœu de bon gré ».

74. Julien Aliquot, *La vie religieuse au Liban*, p. 203.

Vinnius, (qui s'adresse *Gen(io) do[mini]/ Balmarc[odis]*) et le rôle du grec comme passeur de culture incitent à privilégier la deuxième solution. L'inscription pourrait ainsi montrer comment des passerelles pouvaient être créées entre des traditions religieuses pourtant *a priori* très différentes ; l'invocation du génie entre peut-être, d'une manière ou d'une autre, en résonance avec des figures intermédiaires locales. Il s'agirait d'une interférence linguistique, fondée sur des rapprochements notionnels et phoniques propre à un environnement multilingue et à des communautés en contact. De manière générale, les traces d'emprunt d'une langue à une autre sont limitées et problématiques à Deir el-Qalaa, mais tout porte à croire que ces emprunts passaient par un dialogue entre les traditions locales, portées par un discours en langue sémitique et les représentations romaines, sans la médiation de l'hellénisme. Ce schéma nourrit l'idée que trois langues, et non pas deux, sont en jeu à Deir el-Qalaa. Le nom phénicien du dieu est certes fossilisé, mais il n'a manifestement pas perdu son contenu sémantique pour les dédicants qui écrivent en grec et, derrière la langue sémitique qui affleure, il faut imaginer les représentations et pratiques traditionnelles.

CONCLUSION

Les pratiques écrites dans le sanctuaire de Deir el-Qalaa, et secondairement sur le territoire de Berytus, permettent d'aborder deux aspects des contacts propres à un milieu multiculturel : d'une part la question du bilinguisme latin/grec ou plus généralement de la traductibilité d'une langue à une autre et, d'autre part, la pratique orale que recouvrent éventuellement les langues de l'écrit. Les commentateurs ont généralement superposé les adresses divines grecques et latines pour reconstituer la personnalité d'un dieu. Le cadre herméneutique était alors celui d'un dieu « ancestral » superficiellement romanisé. Le regard romain sur le paysage divin local a ainsi médiatisé la perception moderne des réalités religieuses à Deir el-Qalaa ; la construction romaine a contribué à alimenter une lecture verticale et hiérarchisée du paysage divin, articulé autour du « dieu suprême ». En parallèle, le message parfois très clair des adresses divines au dieu Balmarcod n'a pas toujours

été bien mis en évidence. Il est d'abord celui de la persistance de l'absence de personnalisation. Intégrer les figures messagères dans les mécanismes discursifs de l'absence de personnalisation contribue aussi à revisiter le schéma vertical pour comprendre le fonctionnement des adresses divines. À l'analyse, les dédicaces grecques et latines sont donc apparues comme deux voies bien distinctes d'accès au dieu. Scruter attentivement les formules de l'épigraphie a révélé assez systématiquement des décalages entre les façons de dire en grec et en latin. Le sens des influences ne va pas nécessairement du grec au latin. Les passerelles linguistiques entre le grec et le latin peuvent être trompeuses ; elles ne sont pas nécessairement des passerelles de sens. Dans le sanctuaire extra-urbain de Deir el-Qalaa, le grec est apparu comme un passeur de culture, et le dialogue, lorsqu'il s'établit, met en contact des traits culturels portés par une langue sémitique, et des traits culturels romains. L'épigraphie grecque et latine ne se comprend pas sans se référer à une troisième langue, phénicienne ou plus probablement araméenne, qui parachève ce que l'on peut désigner comme une pierre de Rosette.

anne.hosek@gmail.com